

Christoph Marksches (Berlin)¹

Odysseus und Orpheus christlich gelesen

Um „Mythenkorrekturen“, also um eine besonders energische Form der Arbeit am antiken Mythos, soll es auch in diesem Beitrag gehen. Dabei nehmen wir *christliche* Korrekturen an *paganen* antiken Mythen in den Blick, obwohl zum antiken Mythos ja auch die *jüdischen* wie die *christlichen* Mythen gehören. Selbst wenn im Neuen Testament das griechische Wort *mýthos* nur in den Spätschriften und dort durchweg negativ zur Bezeichnung erfundener Fabeln verwendet ist,² wird man schlecht bestreiten können, daß es mythische Texte im Alten wie im Neuen Testament gibt und wohl auch ein neutestamentlicher Christusmythos existiert – wie auch immer man „Mythos“ nun genau definieren möchte.³ Weite Teile der antiken christlichen Rezeption der jüdischen Bibel könnten unter der Überschrift „Mythenkorrekturen“ verhandelt werden. Schließlich könnte man unter der Überschrift „Mythenkorrekturen“ auch den neutestamentlichen Christusmythos oder die christlichen Kunstmythen der antiken Gnostiker in den Blick nehmen, mit denen sich antike christliche Theologen immer wieder nicht nur interpretierend, sondern auch korrigierend auseinandergesetzt haben. Über diese Themata zu handeln, ist freilich schwierig, weil man unter dem Stichwort „Mythenkorrektur“ die ganze Entwicklungsgeschichte antiker christlicher Auslegungsgeschichte und Theologie rekapitulieren könnte und müßte: Dies ist kein ideales Thema für einen Aufsatz, sondern eher eine Leitperspektive für eine Darstellung der antiken christlichen Theologiegeschichte in Buchform.

Leichter zu beantworten ist die Frage nach den *Korrekturen*, die die Christen am antiken paganen Mythos vornahmen, weil auf diese Weise die große,

1 Der in Berlin am 7.5.2003 gehaltene Vortrag wurde weitgehend beibehalten und lediglich um die wichtigsten Nachweise in den Fußnoten ergänzt. Eine umfassende Behandlung des Themas oder eine vollständige Dokumentation der Sekundärliteratur war nicht intendiert.

2 Vgl. 1Tim 1,4; 4,7; 2Tim 4,4; Tit 1,14 und 2Petr 1,16; vgl. dazu zuletzt Gerhard Sellin: Art. Mythos/Mythologie II. Geschichtlich 4. Neues Testament. In: RGG⁴ V (2002), Sp. 1697-1699 (Lit.).

3 Jüngst Gerd Theißen: Die Religion der ersten Christen. Eine Theorie des Urchristentums. Gütersloh 2000, S. 49 f.: „Mythen sind Erzählungen aus einer für die Welt entscheidenden Zeit mit übernatürlichen Handlungsträgern, die einen instabilen Zustand in einen stabilen überführen. Sie spielen in einer eigenen Welt mit Denkstrukturen, die sich von unserer Alltagswelt unterscheiden“. Vgl. auch die ausführlichere Definition: Theißen (2000), S. 21 f. Anm. 5 (mit weiterer Literatur).

allgemeine und viel verhandelte Frage nach dem Verhältnis zwischen paganer Antike und werdendem Christentum in einer ebenso spezifischen wie reizvollen Perspektive in den Blick genommen ist. Auch wenn kaum Sekundärliteratur zur spezifischen Thematik der *Mythenkorrektur* existiert, können wir doch auf einer zentralen Monographie aufbauen: 1945 veröffentlichte der damals im Schweizer Exil lebende Jesuit Hugo Rahner (1900-1968) erstmals sein Werk *Griechische Mythen in christlicher Deutung*.⁴ Das stark von den Tagungen des berühmten „Eranos“-Kreises in Ascona geprägte Werk wollte der Heraufkunft eines neuen christlichen Humanismus dienen – in freilich ganz anderer Weise als etwa zur selben Zeit Werner Jaeger mit seinem „dritten Humanismus“⁵: Es waren *einerseits* die methodischen Grundprinzipien dieses von Carl Gustav Jung (1875-1961) dominierten ‚Bayreuths der Tiefenpsychologie‘ (wie Helmuth Plessner etwas despektierlich formuliert hat), die Rahners Zugriff auf die Materie formten: Weil nach gemeinsamer Ansicht der Gesprächspartner des „Eranos“-Kreises im Mythos „zeitlose Urbilder der seelischen Tiefenschichten“ ausgedrückt sind, waren für Rahner die „Mythen der Hellenen“ und das „Mysterium des Christentums“ eng durch überzeitliche Strukturen miteinander verbunden.⁶ *Andererseits* verband der Bruder des Theologen Karl Rahner die paganen griechischen Mythen mit dem Evangelium durch eine gemeinsame Geschichte göttlicher Offenbarung, also durch eine recht steile theologische und wiederum metahistorische Prämisse.⁷ Deswegen konnte Rahner Sachverhalte zusammenstellen, die historisch durch keinerlei Linien verbunden sind – beispielsweise jene Weidenbäume, von denen Kirke in ihrer Abschiedsrede im zehnten Gesang der *Odysee* sagt, daß sie am Gestade des Hades stehen,⁸ und den einen großen Weiden- bzw. Weltenbaum im *Hirt des Hermas*, einer sehr frühen christlichen Apokalypse aus Rom. Dabei sind zwar die verwendeten griechischen Vokabeln für den Weidenbaum identisch, aber natürlich verbietet es schon der Singular des *einen einzigen* Weidenbaums im *Hirten des Hermas*, ihn als Anspielung auf Homers Weidenbäume zu deuten;⁹ es handelt sich vielmehr um einen Bezug auf die Vorstellung vom Weltenbaum. Und umgekehrt spielt für die wenigen christlichen Autoren, die sich

4 Hugo Rahner: *Griechische Mythen in christlicher Deutung*. Mit 11 Abbildungen und einem Geleit- und Schlüsselwort von A. Rosenberg. Freiburg u. a. ⁴1984.

5 Hans Thomas Hakl: *Der verborgene Geist von Eranos. Unbekannte Begegnungen von Wissenschaft und Esoterik. Eine alternative Geistesgeschichte des 20. Jahrhunderts*. Bretten 2001. (dazu vgl. die Rez. von H. Zander in der NZZ, Nr. 271, 21.11.2001, 68); Barbara v. Reibnitz: *Der Eranos-Kreis. Religionswissenschaft und Weltanschauung oder der Gelehrte als Laienpriester*. In: Kreise, Gruppen, Bünde. Zur Soziologie moderner Intellektuellenassoziation, hrsg. von Richard Faber und Christine Holste. Würzburg 2000, S. 425-440.

6 Rahner (1984), S. 7 [wie Anm. 4].

7 Rahner wollte an Beispielen zeigen, „wie griechisches Frommsein von der Kirche heilig gemacht wurde“ (so die Formulierung in: Rahner (1984), S. 10 [wie Anm. 4].

8 Hom., *Od.* X 510.

9 Rahner (1984), S. 259 [wie Anm. 4]; *Hermas, sim.* VIII (= 67) 1,1.

erkennbar auf jene Weidenbäume des Hades bei Homer beziehen, die Vorstellung vom Weltenbaum keinerlei Rolle; diese Autoren knüpfen vielmehr vor allem an das die Weidenbäume des Hades bei Homer kennzeichnende Adjektiv „fruchtlos“ (*ōlesikarpoi*) an und verbinden es – wie beispielsweise im dritten Jahrhundert Methodius von Olympus – mit der Keuschheit.¹⁰ Solche Allegorisierungen von Details der Homerischen Mythologie finden sich immer wieder in der antiken christlichen Literatur und erklären sich zunächst einmal ganz schlicht durch die Tatsache, daß die Christen für die Exegese ihrer Heiligen Schrift eben jene allegorische Auslegungsmethode übernahmen, die für die Homer-Exegese verwendet wurde, und diese Übernahme einer Auslegungsmethode den Christen offenbar auch die Übernahme von Einzelauslegungen nach dieser Methode erleichterte.¹¹ Eine regelrechte Mythenkorrektur ist das natürlich nicht.

Daher kann ein möglichst detaillierter Gang durch solche Allegorisierungen von Einzelzügen in den antiken Mythen bei christlichen Autoren hier nicht unsere Aufgabe sein und muß es angesichts der großen Arbeiten von Félix Buffière¹² und Jean Pépin¹³ wohl auch nicht sein. Unser Anspruch ist im Vergleich zu Hugo Rahners großen metahistorischen Kombinationen viel bescheidener: Wir versuchen, einige für das Thema „Mythenkorrektur“ einschlägige Details der Rezeptionsgeschichte antiker paganer Mythen im Christentum nachzuzeichnen, und konzentrieren uns dazu auf zwei große antike Mythen – Odysseus und Orpheus –, die wir in alphabetischer Reihenfolge behandeln, nicht in der chronologischen Ordnung, in der sie die Antike ordnete.

1. Odysseus – christlich gelesen

Von Herbst 1999 bis Januar 2000 wurde in München eine große Ausstellung unter dem Titel *Odysseus – Mythos und Erinnerung* gezeigt, die sich mit dem Odysseus-Mythos in der antiken Kunst beschäftigte. In ihrem Zentrum standen zwar die heftig umstrittenen Rekonstruktionen von drei Figurengruppen homerischer Szenen aus Sperlonga, am Meer auf der Hälfte des Weges von Rom nach Neapel gelegen, aber man bemühte sich doch auch um eine einigermaßen repräsentative Dokumentation von künstlerischen Umsetzungen des

10 Meth., *symp.* IV 3 (GCS Methodius 48,18-20).

11 So bereits Edwin Hatch: *Griechentum und Christentum. Zwölf Hibbertvorlesungen über den Einfluß griechischer Ideen und Gebräuche auf die christliche Kirche.* Deutsch v. Erwin Preuschen. Freiburg 1892, S. 50.

12 Félix Buffière: *Les mythes d'Homère et la pensée grecque* (Collection d'études anciennes 11). Paris ²1973.

13 Jean Pépin: *Mythe et allégorie. Les origines Grecques et les contestations Judéo-Christiennes* (Philosophie de l'esprit) [1956], nouvelle édition, rev. et augm. Paris 1976.

Mythos bis in die Kaiserzeit und Spätantike hinein.¹⁴ Auffälligerweise fehlt in dem dicken Katalog jeder Hinweis auf das Christentum – und man fragt sich als unbedarfter Leser, ob das als eine Spätfolge des vom Christentum gereinigten Antikebildes der deutschen Philologie erklärt werden muß oder es wirklich keine literarischen wie künstlerischen Spuren der antiken christlichen Lektüre des Odysseus-Mythos in der Antike geben sollte.

Natürlich ist dem nicht so oder vorsichtiger gesagt: Natürlich ist dem nicht *ganz* so. Wie sollte es auch so sein, wenn die Christen in einer Kultur aufwuchsen, in der schon den Schulkindern auf ihre Tafeln diktiert wurde, was sich noch heute auf einer Wachtafel der Bodleiana findet: *Theós oudé anthrōpos Homēros*, „Homer war kein Mensch, sondern ein Gott“¹⁵? Die Bedeutung des Odysseus-Mythos zeigen schon die verschiedenen neuzeitlichen Bücher und Aufsätze zur stilistischen wie inhaltlichen Homer-Rezeption der antiken Christen, angefangen bei Günter Glockmanns ausführlichem Inventar *Homer in der frühchristlichen Literatur bis Justinus*¹⁶ oder Joseph Golegas Monographie zur Nachahmung Homers in der Apolinarius von Laodicea zugeschriebenen Psalmenparaphrase.¹⁷ Bereits die eingangs charakterisierte Monographie Hugo Rahners enthält zwei Kapitel, die sich mit der christlichen Rezeption der homerischen Mythologie und insbesondere mit Odysseus beschäftigen. Im Folgenden wollen wir zunächst ein wenig den Spuren dieser beiden Texte Rahners folgen und ihre Ergebnisse kritisch diskutieren, bevor wir dann noch einige grundsätzliche Bemerkungen anfügen.

Der erste Text Rahners spürt der antiken Interpretation jenes berühmten Krautes *mōly* nach, das Odysseus von Hermes überreicht bekommt, um im Ringen mit der Zauberin Kirke nicht zu unterliegen (Od. X 305). Im Blick auf die christlichen Autoren sind Rahners Ergebnisse freilich enttäuschend: Hier kann er nur mitteilen, daß sich die christlichen Autoren auf diese plastische Szene der *Odyssee* – im Unterschied zu den ausführlichen Allegoresen eines

-
- 14 Bernard Andreae: *Odysseus. Mythos und Erinnerung*. Mainz/München 1999; vgl. Nikolaus Himmelmann: Eine Skylla für Sperlonga. Anmerkungen zur Rekonstruktion eines ebenso schönen wie böartigen Monstrums, FAZ vom 18.1.1995, und Tonio Hölscher: Laokoon und das Schicksal des Tiberius: Ein Akrostikon. In: *Antike Welt* 31 (2000), S. 321-323. Vgl. auch: Nancy T. de Grummond/Brunilde S. Ridgway (eds.): *From Pergamon to Sperlonga: Sculpture and Context*. Berkeley 2000, und Nikolaus Himmelmann: *Sperlonga, Die homerischen Gruppen und ihre Bildquellen* (Nordrhein-Westfälische Akademie der Wissenschaften. Vorträge/Geisteswissenschaften 340). Opladen 1995; ders.: *Ansichten von Sperlonga*. In: *Gymnasium* 103 (1996), S. 32-41.
 - 15 Wachstäfelchen aus der Bodleian Library, Oxford gr. inscr. 4; zitiert bei Dirk C. Hesseling: *On Waxen-Tablets with Fables of Babrius (Tabulae Cretae Assendelftinae)*, JHS 13 (1893), S. 293-314, hier: S. 296, und Erich Ziebarth: *Aus der antiken Schule. Sammlung griechischer Texte auf Papyrus, Holztafeln, Ostraka* (KIT 65). Bonn 1913, S. 12 Nr. 26.
 - 16 Günter Glockmann: *Homer in der frühchristlichen Literatur bis Justinus* (TU 105). Berlin 1968.
 - 17 Joseph Golega: *Der Homerische Psalter. Studien über die dem Apolinarios von Laodicea zugeschriebene Psalmenparaphrase* (Studia Patristica et Byzantina 6). Ettal 1960.

Plutarch oder Pseudo-Heraklit – lediglich wie im Vorübergehen beziehen: „Nur eben wie huschende Bilder, wie flüchtige Skizzen auf einer griechischen Vase, eilen [...] noch einmal Hermes und Odysseus an uns vorüber [...] und die Rettung durch das Moly wird nicht einmal erwähnt“.¹⁸ Aber es gibt zwei charakteristische Ausnahmen von diesem Befund in der antiken christlichen Literatur, eine nennt Rahner. Die erste ausführliche und explizite Bezugnahme auf das Moly findet sich ausgerechnet in einem auf den ersten Blick schwer verständlichen gnostischen Text, den der stadtrömische Theologe Hippolyt in einem antihäretischen Werk Anfang des dritten Jahrhunderts überliefert hat – also nicht bei dem literarisch und philosophisch gebildeten Clemens Alexandrinus und auch nicht bei Origenes. Einen zweiten zentralen Beleg hat Rahner leider ausgelassen: Der in Athen ausgebildete Bischof Gregor von Nazianz höhnt in seiner wohl 363 n. Chr. publizierten ersten Rede gegen Kaiser Julian über den „Ausdruck *mōly* [...] eurer ehrwürdigen Götter“. Gregor kann sich über das kuriose Wort gar nicht wieder beruhigen und nimmt es – da nach Homer die Götter selbst das Kraut so nennen (Od. X 305 *kaléousi theoi*) – als Hinweis für den in Wahrheit inhaltslosen Diskurs der olympischen Götter, der seiner Ansicht nach aus sinnlosen Lautkombinationen besteht.¹⁹ Die konsequente Anwendung der philologischen Wortanalyse des Mythos führt hier zu schroffer Mythenkritik. Kann man diesen Spott Gregors guten Gewissens „Mythenkorrektur“ nennen? Oder fehlt hier gerade jene elementare Ernsthaftigkeit, die vonnöten ist, um etwas zu korrigieren und nicht gleich *a limine* zu verwerfen? Die deutlich ältere gnostische Interpretation des Moly in der sogenannten *Apophysis Megalē* (der *Großen Offenbarung*), die Hippolyt zitiert, verwendet zwar den griechischen Begriff und zitiert drei Verse aus der *Odyssee* – aber wirklich ernst genommen oder gar einer Korrektur gewürdigt ist die Passage Homers auch hier nicht: Sie dient dem unbekannten Autor lediglich dazu, eine Pointe seiner eigenen Bibelinterpretation auch für pagane Leser akzeptabel zu gestalten. Um solchen Lesern verständlich zu machen, daß allein der göttliche Logos die im biblischen Buch *Exodus* berichtete Verwandlung des „bitteren Wassers“, das die Israeliten auf ihrem Wüstenweg trinken müssen, bewirkt, weist der unbekannte gnostische Autor auf das Moly hin. Offenbar setzt er voraus, daß seinen Lesern die einschlägige stoische Allegorie – „das Moly, das bedeutet aber den vollkommenen Logos“ – gegenwärtig ist.²⁰ Damit sind ausgerechnet die Gnostiker, die manchem ihrer neuzeitlichen Interpreten als die irrationalsten Frommen der Antike galten und gelten, die ersten Zeugen für eine Übernahme der wissenschaftlichen Homer-Allegorese

18 Rahner (1984), S. 183 [wie Anm. 4] zu Clem. Al., *strom.* VII 95,1-3 (Clemens Alexandrinus III, 67,10-19 Stählin/Früchtel/Treu).

19 Greg. Naz., *or.* 4,106 (SC 309, 258,6 Bernardi).

20 Vgl. die verschiedenen stoischen Belege bei Rahner (1984), S. 172 [wie Anm. 4]; das Zitat aus Scholia Graeca ed. Dindorf II, 467,19 f.; vgl. auch Hesychius s. v. (II, 135 Schmidt).

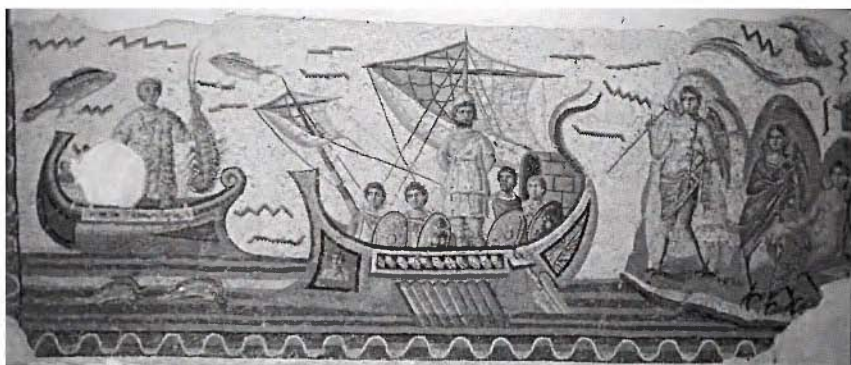
in der christlichen Theologie, wie man auch an anderen Texten zeigen könnte. Der gnostische Autor der *Großen Offenbarungsschrift* hält aber den paganen Mythos keineswegs allein aus didaktischen oder argumentationsdidaktischen Gründen für wichtig: Vielmehr sind für ihn Mose und Odysseus, „der treue Mann (pistós [...] anēr)“²¹, insofern vergleichbar, als sie beide mit dem Logos identifiziert werden können, vorsichtiger formuliert: beide Logos-haltig sind, und diesen Logos mit Hilfe von bestimmten Kunstmitteln wie eben dem Moly weitergeben. Auf diese Weise wird den paganen griechischen Mythen eine sehr starke Stellung in der christlichen Theologie zugewiesen; das theologische Privileg der biblischen Tradition ist vergleichsweise schwach ausgebildet: Wer vom Logos gekostet hat, so heißt es in der *Apophasis* weiter, wird nicht in ein Tier verwandelt und kann die schon in ein Tier verwandelten Bestandteile seiner Person und der Welt zurückverwandeln. Offenkundig kann man vom Logos aber sowohl kosten, wenn man mythische Texte der jüdisch-christlichen Tradition richtig zu verstehen weiß, als auch wenn man die paganen Mythen angemessen deuten kann. Ohne Zweifel war der Autor dieser Offenbarungsschrift davon überzeugt, daß hinter dem Odysseus-Mythos Homers „Wahrheit“ stand, deren Konformität mit seiner Bibelinterpretation er nicht ohne Stolz einem paganen Publikum präsentierte. Während der kappadozische Theologe Gregor von Nazianz in seiner erwähnten Rede gegen Kaiser Julian mit aller Energie bestritt, daß die Erzählungen des Mythos auf Wahrheit beruhten und eine verschämte allegorische Auslegung notwendig sei („Nicht Mutige, sondern Flüchtlinge brauchen den Mythos“²²), glaubte der Verfasser der *Apophasis Megalē* noch an die Wahrheit im Mythos. Paradoxerweise haben aber Gnostiker wie er durch ihre vollkommen ungebremste Übernahme von Ergebnissen stoischer Homer-Allegorese und durch ihren sehr offenen theologischen Umgang mit den paganen Mythen die allgemeinen christlichen Vorbehalte gegen die Wahrheit des antiken Mythos verstärkt. Man darf auch nicht übersehen, daß solche gnostischen Interpretationen auf dem Markt der Mythendeutung und Mythenauslegung noch nicht wirklich konkurrenzfähig waren, wie man auch an unserem Beispiel sehen kann: Trotz seiner Rezeption längst etablierter stoischer Allegorien hat der Autor der „Großen Offenbarung“ den Text Homers nicht so sorgfältig ausgelegt, daß er – wie die stoischen Allegoriker bei ihren Interpretationen des Moly – genau zwischen dem Götterboten Hermes, dem Götterkraut Moly und Odysseus, der es von Hermes überreicht bekam, unterschied. Kann man deswegen seinen Umgang mit dem Odysseus-Mythos eine regelrechte Korrektur eben dieses Mythos nennen? Kann man von Korrektur sprechen, weil die drei Entitäten Hermes, Odysseus und das Kraut Moly als Erscheinungsformen des Logos gegeneinander ver-

21 Hipp., *haer.* 15,4 (PTS 25, 221,19-21 Marcovich = *Od.* X 304-306); für das Zitat 16,1 (221,6).

22 Greg. Naz., *or.* 4,117 (SC 309, 280,9 f. Bernardi).

schwimmen und ihre personale Eigenständigkeit unwichtig wird? Das wäre jedenfalls eine freundliche Interpretation. Unfreundlicher gefragt wäre es, wenn man einfach erwägen würde, es sei dem Verfasser der „großen Offenbarung“ nur auf ein paar homerische Dicta probantia angekommen und nicht eigentlich auf den Homerischen Mythos. Rahner fällt das alles nicht auf, weil ihn die Konvergenzen zwischen stoischer und gnostischer Seelenheilung interessieren – hier mag es ja Konvergenzen geben. Aber die Frage ist, ob diese Konvergenzen irgend etwas mit Homer und der Art, wie Christen ihn lasen, zu tun hatten.

Rahners zweiter Aufsatz, dessen Duktus wir nun folgen wollen, muß hingegen weniger kritisch als sein Beitrag über das Moly diskutiert werden, wie schon Günter Glockmann 1968 feststellte:²³ Was unter der Überschrift „Odysseus am Mastbaum“ von Rahner zum christlichen Umgang mit jener einprägsamen Szene der *Odyssee* geschrieben wurde, die die erfolgreiche Passage der Insel der todbringenden Sirenen schildert, ist nach wie vor lesenswert. Wir müssen uns mit diesem spezifischen Abschnitt aus dem Odysseus-Mythos auch schon deswegen ausführlicher beschäftigen, weil es sich um die von den Kirchenvätern am häufigsten angespielte und ausgelegte Szene aus dem Odysseus-Mythos handelt; bereits bei Clemens Alexandrinus und dann auch bei Origenes, bei dem erwähnten Methodius von Olympos und den drei kappadozischen Theologen im vierten Jahrhundert finden sich explizite Bezugnahmen auf die Ratschläge, die Kirke Odysseus zum Abschied für den Umgang mit den Sirenen gibt, und auf die abenteuerliche Fahrt der Truppe an der gefährlichen Insel vorbei.



Odysseus und die Sirenen (Mosaik, Ende 3. Jh., Bardo-Museum Tunis)

23 Glockmann (1968), S. 33 [wie Anm. 16].

Da – wenn ich recht sehe – auch in der kaiserzeitlichen Kunst diese Schiffspassage sehr häufig dargestellt wurde,²⁴ ist die christliche Konzentration auf diese Passage zunächst auch einmal gar nicht verwunderlich. Verwunderlich ist allerdings, *wie* christliche Autoren mit der Szene umgegangen sind, und ebenso verwunderlich ist, daß Rahner dieser verwunderliche Umgang gar nicht richtig aufgefallen ist. Schon der erste Zeuge einer christlichen Interpretation dieser Passage, Clemens Alexandrinus, verwendet sie nämlich vollkommen anders als seine paganen Zeitgenossen. Clemens, der an der Wende vom zweiten zum dritten Jahrhundert in Alexandria lebte, benutzt das in der antiken Homer-Allegorese selbstverständlich positiv interpretierte²⁵ Verhalten des Origenes und seiner Gefährten überraschenderweise als Negativfolie rechten christlichen Verhaltens. Er vergleicht die mit Wachs verstopften Ohren der Gefährten des Odysseus mit den verschlossenen Ohren lernunwilliger Menschen und polemisiert auch gleich noch gegen die meisten seiner Mitchristen: „Aber“, schreibt er,

wie es scheint, gleichen die meisten derer, die sich dem Namen (der Christen) verschrieben haben, den Gefährten des Odysseus, indem sie sich ohne Sinn für eine feine Bildung an die Lehre (*tón lógon*) heranmachen, und zwar nicht an den Sirenen, aber an dem Rhythmus und der Melodie vorübergehen und ihre Ohren durch die Ablehnung ihres Lernens verstopfen, weil sie wissen, daß sie den Weg nach Hause nicht mehr finden würden, wenn sie nur einmal ihre Ohren der griechischen Wissenschaft (*Héllēnikois mathēmasi*) geöffnet hätten.²⁶

Man kann sich die etwas überraschende Logik dieser Passage nur durch einen mehrfachen und kontroversen Prozeß der Neuinterpretation der Passage Homers erklären. Vermutlich ging der sirenenfreundlichen Deutung des Clemens eine Homer genau anders wertende Interpretation anderer alexandrinischer Christen voraus. Offenbar dienten alexandrinischen Christen die in Homers Originaltext ungeachtet aller positiven Bestimmungen (schließlich ist von „gotterfüllten Sirenen“ und ihren „lieblichen Liedern“ die Rede²⁷) höchst gefährlichen (weil todbringenden) Sirenen und ihre äußerst negativ besetzten Sirenentöne zu metaphorisch angereicherter Polemik gegen die griechischen Wissenschaften: Wer auf diese Zaubergesänge lausche, verfehle den christlichen Weg zum Leben oder komme von ihm ab. Clemens hat dann diese, durch Homer bebilderte und dadurch höchst einprägsame christliche Polemik gegen die Wissenschaften, die ja auch sein eigenes wissenschaftliches Programm ins Visier nahm, aufgegriffen, aber die Wertung entscheidend verändert: Es ist, so formuliert er dagegen, gut und recht, vom Weg der Unbildung abzukommen

24 So jedenfalls William Wrede: Art. Odysseus. In: RE XVII/2. Stuttgart 1931, Sp. 1905-1996, hier: Sp. 1974-1976.

25 Ps.-Heracl., *all.* 14 und weitere Belege bei Wrede (1931), Sp. 1974 [wie Anm. 24].

26 Clem. Al., *strom.* VI 89,1 (GCS Clemens Alexandrinus II, 476,14-25 Stählin/Früchtel/Treu).

27 Homer, *Od.* XII 158. 187.

und sich durch die besonderen Sirenen der griechischen Wissenschaft vom Wege locken zu lassen. Diese Interpretation Homers durch Clemens Alexandrinus wird man ohne Zweifel als eine recht energische Mythenkorrektur bezeichnen können, obwohl sie durch eine bestimmte pagane Auslegungstradition bereits vorbereitet war. Sie geht zurück auf die schon bei Homer grundgelegte Vorstellung, daß die Sirenen über ein besonderes Wissen verfügen, wissen, „was sich sonst auf der nährenden Erde ereignet“ (XII 191). Ovid spricht daher von *doctae Sirenes*.²⁸ Interessanterweise integriert Clemens Alexandrinus in seine energisch korrigierte Form des Mythos dann aber auch noch dessen traditionelle Gestalt: Er schließt seine Auslegung der Passage nämlich mit der Bemerkung, man dürfe nur ja nicht zu lange bei den Wissenschaften – also bei den Sirenen – verweilen, um dann schließlich doch nach Hause zur wahren Philosophie (*oikade [...] epí tēn alēthē philosophían*) gelangen zu können.²⁹ Nun plötzlich wird aus dem Weg der Unbildung, von dem nur die Sirenen befreien können, der große Weg der platonischen Tradition nach Hause – und nur um den Preis dieser Deutungsäquivokation gelingt Clemens noch der Anschluß an die traditionelle Gestalt des Mythos. Überzeugt eine solche halbherzige Mythenkorrektur? Kann man denn in der homerischen Welt wirklich eine Weile auf die Sirenen hören und sich dann energisch zum eigentlichen Ziel des Lebens wenden? War nicht genau das die Versuchung des Odysseus, der die Gefährten widerstanden, widerstehen konnten, weil ihre Ohren mit Wachs verschlossen waren?

Offenkundig war Clemens Alexandrinus von seiner halbherzigen Mythenkorrektur auch nicht wirklich überzeugt. Denn an anderen Stellen seines Werkes folgt er einer ganz traditionellen Auslegung der Sirenen-Episode. In seinem erwähnten *Protrepticus* findet sich eine längere Passage, in der vor der Macht der Gewohnheit (*synētheia*) gewarnt wird. Im Zusammenhang dieser Argumentation wird nun auch auf unsere Passage aus der *Odysee* Bezug genommen: „Laßt uns vor ihr (also der Gewohnheit, C. M.) fliehen wie vor einer gefährlichen Klippe oder dem Drohen der Charybdis oder den Sirenen, von denen die Sage erzählt“. ³⁰ Die Sirene wird von Clemens ganz traditionell als schmeichelnde, verführerische Frau portraitiert:

Ein Wind vom Himmel kommt dir zu Hilfe, fahre an der Lust vorüber, sie ist eine gefährliche Betrügerin. Fahre an dem Gesange vorbei; er bewirkt den Tod! Wenn du nur willst, so bist du Sieger über die Macht der Zerstörung, und angebunden an das Holz wirst du von allem Verderben frei sein.

Der letzte Satz macht freilich deutlich, daß Clemens auch bei seiner scheinbar höchst konventionellen Auslegung der Sirenen wenn schon nicht Mythenkorrektur, so doch kreative Homerauslegung bietet: *tō xylō prodedēménos*, an das

28 Ov., *met.* V 535.

29 Clem. Al., *strom.* VI 89,3 (GCS Clemens Alexandrinus II, 476,24 f. Stählin/Früchtel/Treu).

30 Clem. Al., *protr.* I 118,1 (GCS Clemens Alexandrinus I, 83,8 f. Stählin/Treu).

Holz gebunden wie Odysseus an den Mastbaum (XII 178), soll der Christ der Macht der Gewohnheit widerstehen. Diese Formulierung ergibt natürlich nur Sinn, wenn man sich klarmacht, daß hier mit dem „Holz“ auf das Kreuzesholz angespielt wird, denn ein an einen Mast gefesselter bewegungsunfähiger Odysseus ist kein sonderlich überzeugendes Bild für einen Menschen, der sich von den Fesseln der Gewohnheit frei machen soll. Wenn aber dieser Mast zugleich das Kreuz Christi bedeutet und mit dem Kreuz Christi nach Clemens die Befreiung von den Lasten und schlechten Leidenschaften, also eben von der Macht der Gewohnheit, geschenkt wird, dann kann man den an den Mastbaum gefesselten Odysseus tatsächlich als Urbild der Kreuzesnachfolge jedes Christen vorstellen. Man kann vermutlich gar nicht überschätzen, welche Bedeutung für die Verbreitung des Christentums in der antiken Welt solche Umkonditionierungen der durch den Schulunterricht allgemein verbreiteten Homerischen Szenen hatten – wie man auch immer über das inhaltliche Gewicht dieser sonderbaren Form von Homer-Allegorese denken möchte, das historische Gewicht des pädagogischen Kunstgriffs und den Erfolg der missionarischen Strategie, die mit der Interpretation des Clemens Alexandrinus verbunden war, sollte man angesichts der enormen Bedeutung Homers für die antike Bildung auf allen Ebenen nicht ignorieren.

Clemens Alexandrinus hat die allegorische Ausdeutung des Mastbaums, an den Odysseus gefesselt wurde, auf das Kreuz noch relativ knapp formuliert, mehr angedeutet als ausgeführt. Wie energisch seit dem dritten Jahrhundert christliche Autoren diesen hermeneutischen Kniff übernahmen und wie stark sie die Allegorie ausmalten, hat Rahner in seinem erwähnten Beitrag sehr schön dokumentiert. Da gibt es höchst poetische Ausmalungen (wie bei Maximus von Turin im vierten Jahrhundert, einem Suffragan des Ambrosius von Mailand), da gibt es feinsinnige Anspielungen mit allerlei wörtlichen Homerzitaten (wie in den Gedichten des Gregor von Nazianz), da gibt es anti-typische Zuspitzung (wie bei Methodius von Olympus, der die Freiwilligkeit christlicher Kreuzesnachfolge den ‚odysseischen Fesseln‘ gegenüberstellt) und vorsichtige Unterscheidungen zwischen Christus und den Christen: „Seitdem der Herr Christus sich an das Kreuzesholz hat anfesseln lassen, können auch wir die lockenden Gefahren der Welt mit verklebten Ohren durchsegeln“.³¹ Mit dem sprechenden Bild der Sirenen wurde von christlichen Autoren in verschiedensten Zusammenhängen immer wieder operiert. Der *Physiologus*, ein spätantikes Handbuch christlicher Tierallegoresen, vergleicht beispielsweise die Sirenen als todbringende Wesen im Meer mit den Zweiflern unter den Christen³² – und natürlich sind die knappen Anspielungen auf die Sirenen wesentlich häufiger als die ausführlichen Auslegungen und Allegoresen der

31 Max. Tur., *hom.* 49 (weitere Belege bei Rahner [1984], S. 322 f. [wie Anm. 4]).

32 *Phys.* 13; weitere Belege bei Rahner (1984), S. 301 [wie Anm. 4] (Tertullian und Hippolyt).

gesamten Szene, deutlich häufiger auch als die Anspielung auf den gekreuzigten Odysseus.

Wenn man die entsprechende Liste Rahners verlängert und nicht nur alle Auslegungen unserer Szene, sondern auch alle Anspielungen auf sie in der antiken christlichen Literatur zusammenstellt, fällt auf, wie disparat diese christlichen Lesarten Homers trotz ihrer grundlegenden Gemeinsamkeit doch ausfallen. Manche Autoren sind offenkundig von Homer und der Geschichte fasziniert, erzählen sie mit wunderbaren poetischen Farben nach; andere betonen gleich zu Beginn ihrer Interpretation, daß das „alles Dichtung, Schein und eitle Bilderkunst, nichts als Rauch“ sei (wie der Mailänder Bischof Ambrosius).³³ In diesem höchst ambivalenten Umgang mit Homer und einem zentralen Abschnitt seines Odysseus-Mythos, den wir ja auch schon bei Clemens beobachten konnten, spiegelt sich sehr deutlich der ambivalente Umgang des antiken Christentums mit der paganen Bildung insgesamt: Energischer Rezeptionswunsch und ebenso energischer Rezeptionsvorbehalt gingen oft Hand in Hand und lassen sich ebenso oft nicht auf verschiedene Personen oder Institutionen verteilen.

Fragt man nach den christlichen Lesarten des Odysseus-Mythos, verschieben sich plötzlich die Gewichte unserer altchristlichen Literaturgeschichte: Clemens von Alexandrien wird wichtiger als Origenes, der nur triviale und knappe Anspielungen auf die Schmeichelei der Sirenen³⁴ bietet oder scheinbar homerische Epitheta wie *hó tēlikóutos Odysseús* im Rahmen einer antipaganen Argumentation verwendet.³⁵ Ambrosius, der oft als geistloser Imitator östlicher Theologen portraitiert wird, malt gemeinsam mit seinem Suffragan Maximus von Turin die schönsten christlichen Bilder von der Seefahrt an der Sirenen-Insel vorbei. Mythenkorrektur im eigentlichen Sinne ist das nur in den seltensten Fällen, am ehesten bei Clemens Alexandrinus. Wieso aber haben die christlichen Autoren so wenig explizite Korrekturen am Mythos Homers vorgenommen? Vinzenz Buchheit hat in einem Aufsatz einmal nachgezeichnet, wie ein christlicher Autor – der bereits erwähnte Methodius von Olympus – durch Passagen Homers bezaubert wurde, in ein deutendes Gespräch mit dem Text verwickelt wurde und schließlich sein eigener Text zutiefst von der Sprache Homers überformt wurde.³⁶ Es würde sich lohnen, diese Beobachtungen Buchheits zur Faszination durch Homer auch an anderen christlichen Autoren der Antike im Detail nachzuvollziehen, weil das bei einer Antwort auf unsere Frage helfen könnte. Denn unmittelbare Faszination durch Homer führt bei den christlichen Autoren ebensowenig zu Korrekturen an seinen Mythen wie schroffe Ablehnung des Dichters. Was radikal verworfen wird, muß nicht

33 Ambr., *exp. Luc.* IV 2,3.

34 Or., *Cels.* II 76 (SVigChr 54, 147,15-17 Marcovich).

35 Or., *Cels.* IV 94 (SVigChr 54, 311,7 Marcovich).

36 Vinzenz Buchheit: Homer bei Methodius von Olympus. In: RhM 99 (1956), S. 17-36.

ergänzt oder verändert werden. Zu Korrekturen kommt es doch wohl nur, wenn eine besondere, tendenziell gleichgewichtige Mischung von Nähe und Distanz vorliegt. Eine solche Mischung aber fehlte offenbar den meisten christlichen Autoren.

2. Orpheus – christlich gelesen

Große Aufmerksamkeit hat die christliche Orpheus³⁷-Rezeption in jüngster Zeit nicht gefunden, wenn man einmal von der Diskussion der jüdischen pseudo-orphischen Texte absieht, in deren Rahmen auch die christlichen Autoren behandelt werden, die uns diese Texte überliefert haben.³⁸ In Hugo Rahners erwähntem Standardwerk *Griechische Mythen in christlicher Deutung* kommt Orpheus ausweislich des Registers nicht vor, ebenso auch nicht in Jean Pépins Inventar *Mythe et allégorie*.³⁹ Das verwundert, denn quer durch die antike Welt fanden sich in christlichen Katakomben wie Kirchengebäuden Darstellungen des Orpheus, dazu auf Elfenbein- und Tontafeln sowie in verschiedenen Formen der Kleinkunst. Henri Leclercq hat sie in seinem *Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie* zu sammeln versucht;⁴⁰ die Zusammenstellung könnte ohne Mühe korrigiert und aktualisiert werden.⁴¹ Die chronologisch erste Darstellung eines Orpheus in einer christlichen Katakombe stammt vermutlich aus der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts und befindet sich im Deckenspiegel einer Grabkammer der Callistus-Katakombe zwischen der Via Appia Antica und der Via Ardeatina in der Nähe des heutigen Eingangs (Nr. L 2).⁴² Am bekanntesten ist aber vermutlich das Lunetten-Fresco aus dem „Arcosolio di Orfeo“ (Nr. 79) der stadtrömischen Katakombe „Santi Marcellino e Pietro“.

37 Orpheus gehört chronologisch eigentlich vor Odysseus. Denn die christliche Antike war wie die pagane davon überzeugt, daß er „der Zeit nach älter war“, wie es bei dem alexandrinischen Bischof Cyrill im fünften Jahrhundert heißt (Cyr. Al., *Iul.* I 35 [...] *kai en chrónois onta presbýteron*).

38 Vgl. vor allem Christoph Riedweg: Jüdisch-hellenistische Imitation eines orphischen Hieros Logos. Beobachtungen zu OF 245 und 247 (sog. Testament des Orpheus) (Classica Monacensia 7). Tübingen 1993.

39 Pépin (1976), passim [wie Anm. 13]; vgl. aber André Dupont-Sommer: Le mythe d'Orphée aux animaux et ses prolongements dans le Judaïsme, le Christianisme et l'Islam. Conferenza tenuta nella seduta del 5 giugno 1974 (Problemi attuali di scienza e di cultura 214). Rom 1975.

40 Henri Leclercq: Art. Orphée. In: DACL XII/2. Paris 1936, Sp. 2735-2755.

41 Korrekturen beispielsweise bei Henri Stern: Orphée dans l'art paléochrétien. In: Cahiers Archéologiques 23 (1974), S. 1-16.

42 Henri Leclercq: Art. Calliste (Cimetière de). In: DACL II/2. Paris 1924, Sp. 1664-1754, hier: Sp. 1697 f. (mit Abb. 1929); Antonio Baruffa: Die Katakomben San Callisto. Geschichte – Archäologie – Glaube, aus dem Italienischen übers. v. Ulrich Gerstmeier. Vatikanstadt 1992, S. 51, und Stern (1974), S. 1 f. [wie Anm. 41].



Orpheus (Fresco, Ende des 4. Jh., Katakombe SS. Marcellino & Petri)

Am Ende eines Ganges dieser Katakombe befindet sich eine Arkosolnische über einem Grab, das durch andere Darstellungen auf den Feldern über der Nische (darunter Daniel in der Löwengrube, das Quellwunder des Mose und die Auferweckung des Lazarus) und den ganzen Kontext der Katakombe leicht als ein christliches zu identifizieren ist. Da das Arkosol erst 1957 entdeckt wurde und nicht der allgemeinen Öffentlichkeit zugänglich gemacht wird, ist die Darstellung noch relativ gut erhalten. In der Mitte der Nische sitzt Orpheus als bartloser Mann, gewandet mit einer hellblauen, hochgegürteten Tunika, einer leuchtend roten Chlamys und einer blauen phrygischen Mütze. In der Rechten hält er eine fünfsaitige Kithara, in der Linken das Plektron. Zur Linken und zur Rechten befindet sich jeweils ein Baum, vermutlich eine Pinie: Bäume, die vom Gesang angezogen zum Sänger hinwandern und ihm lauschen, gehörten zum mythologischen Inventar des Sängers Orpheus.⁴³ Im rechten Baum sitzt ein Orpheus zugewandter Vogel, der die Autoren des großen Repertoriums der Katakombe „Marcellino e Pietro“ an den Vogel Phoenix erinnert. Dort ist die ganze Darstellung auf das Ende des vierten Jahrhunderts datiert.⁴⁴ Eine weitere, heute stark zerstörte Orpheusdarstellung findet sich in derselben Katakombe nicht weit entfernt im „Cubicolo di Orfeo“ (Nr. 64), das bereits im Januar 1900 von Joseph Wilpert (1857-1944) entdeckt worden war

43 Vgl. z. B. Ovid, *met.* X 86-105. und Konrat Ziegler: Art. Orpheus. In: PRE XVIII/1. München 1939, S. 1200-1316, hier: S. 1248.

44 Johannes G. Deckers/Hans Reinhard Seeliger/Gabriele Mietke: Die Katakombe „Santi Marcellino e Pietro“. Textband (Roma Sotterranea Cristiana VI). Rom und Münster 1987, S. 348-350; vgl. auch Charles Pietri: Roma Christiana. Recherches sur l'Eglise de Rome, son organisation, sa politique, son ideologie de Miltiade à Sixte III (311-440) (BEFAR 244). Rom 1976, S. 326 Anm. 2, und Stern (1974), S. 2 f. (mit Abbildungen) [wie Anm. 41].

und seither stark verwittert ist. Orpheus sitzt hier über der Eingangstür in bräunlicher Tunika mit der rötlichen phrygischen Mütze inmitten einer hügeligen Landschaft auf einer Bodenerhöhung und hält in der Linken seine Kithara. Die übrigen Malereien der Kammer, darunter das Quellwunder des Mose aus dem Alten und die Heilung der blutflüssigen Frau aus dem Neuen Testament, lassen auch hier keinen Zweifel daran, daß sich am Ort Christen haben bestatten lassen.⁴⁵ Eine vergleichbare, allerdings vor allem in den unteren Partien beschädigte Darstellung findet sich auch in der Domitilla-Katakombe in einer Arkosolnische im Cubiculum Nr. 4;⁴⁶ hier sind ebenfalls in der Rahmung die Auferweckung des Lazarus und das Quellwunder des Mose dargestellt.



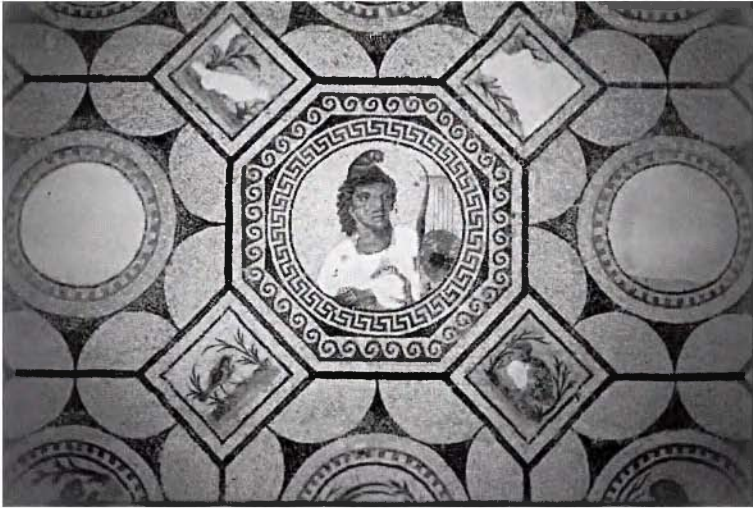
Orpheus (Fresco, 4./5. Jh., Domitilla-Katakombe, Rom)

Diese Rahmung durch biblische Geschichten in allen drei Fällen macht aber deutlich, daß die Christen die mythologische Figur des Orpheus neu interpretierten und offensichtlich mit Christus identifizierten. Wie Mose durch das Quellwunder neues Leben ermöglicht und Christus dem Lazarus neues Leben schenkt, so weidet Christus die auferweckten Glaubenden im Paradies.⁴⁷ Indem die Christen aber den allen vertrauten Typus des Orpheus als Christus interpretierten, korrigierten sie den paganen Mythos von Orpheus oder versuchten jedenfalls seine Korrektur.

45 Deckers/Seeliger/Mietke (1987), S. 309-312 [wie Anm. 44].

46 Leclercq (1936), Sp. 2739 f. [wie Anm. 40]; eine Abb. in: Ders.: *Art. Michée*. In: *DAEL* XI/1. Paris 1933, Sp. 903, Abb. 8043; Stern (1974), S. 4 f. mit Abbildungen [wie Anm. 41].

47 Die früher erwogene Ableitung von der „Unsterblichkeitslehre“ der orphischen Mysterien ist schon bei V. Schulze: *Orpheus in der frühchristlichen Kunst*. In: *ZNW* 23 (1924), S. 173-183, hier: S. 176 abgewiesen. Auch Schulze weist (ders. 1924, S. 181) auf die Verbindungen zum Bild vom „guten Hirten“ hin.



Orpheus (Mosaik aus El Djem/Thysdrus, 3. Jh., Bardo-Museum Tunis)

Wurde aber Christus als Orpheus (und damit wenigstens ein Stück weit Orpheus als Christus) interpretiert, so verlor der orphische Mythos ein Stück weit seinen Konkurrenzcharakter, seine literarische und religiöse Macht und sein Deutungsmonopol. Eben das aber war aus christlicher Sicht unausweichlich: Eine Theologie, die den Anspruch vertrat, für die eine und einzige Weltreligion zu sprechen, konnte keine konkurrierenden Mythen neben sich stehen lassen und mußte sie entweder vernichten oder uminterpretieren. Streng genommen sind sogar *zwei Formen* von Korrektur zu unterscheiden: Auf der Ebene der bildlichen Darstellung wird Orpheus in gewohnter Weise dargestellt und ohne jede Veränderung seiner Ikonographie als Christus interpretiert, auf der Ebene der literarischen Darstellung wird Christus als der *neue* und *bessere* Orpheus der mythischen Figur antitypisch gegenübergestellt.

Einen literarischen Niederschlag hat diese antitypische Korrektur des Orpheus-Mythos erstmals bei dem schon mehrfach erwähnten Theologen Clemens von Alexandrien gefunden:⁴⁸ Er eröffnet seinen *Protrepticus* an die Hellenen mit einem langen Abschnitt über den neuen Orpheus Christus und schreibt gleich zu Beginn nach einem kurzen Satz über die Sänger Amphion und Arion: „Und ein anderer Künstler, ein Thraker (das ist ein anderer *mythos Hellenikós*), zähmte durch bloßen Gesang die wilden Tiere, sogar die Bäume,

48 Anders Schulze (1924), S. 177 [wie Anm. 47]: „Orpheus gehört für ihn (sc. Clemens, C. M.) zu den Betrügnern. Er ist ihm nicht Abbild, sondern Gegenbild Christi: wir haben also kein Recht, ihn für eine Ideenverbindung in Anspruch zu nehmen, die er mit unmißverständlichen Worten ablehnt“.

die Eichen, verpflanzte er durch seine Musik“⁴⁹ und fragt: „Wie kommt es denn, daß ihr so leeren Mythen Glauben geschenkt habt?“. Gegen den Thraker – der Name Orpheus fällt im griechischen Original gar nicht, sondern nur in den späteren Scholien⁵⁰ – und seine betörenden Gesänge setzt Clemens Christus und sein „neues Lied“. Orpheus zählt er zu „Betrügnern, die unter dem Deckmantel der Musik Unheil über das Menschenleben brachten und selbst von kunstvoller Zauberei wie von einem Dämon besessen waren“.⁵¹ Christus ist dagegen der wahre Orpheus: „Er allein unter allen, die je lebten, zähmte die wildesten Tiere, die Menschen, sowohl Vögel, das sind die Leichtfertigen, als kriechende Tiere, das sind die Betrüger, und Löwen, das sind die Jähzornigen, und Schweine, das sind die Wollüstigen, und Wölfe, das sind die Raubgierigen. Stein und Holz aber sind die Unvernünftigen; ja noch gefühlloser als Stein ist ein Mensch, der in Torheit versunken ist“.⁵² Durch den Gesang des neuen Orpheus werden selbst solche Menschen „wieder lebendig, sobald sie nur Hörer des Gesanges geworden waren“.⁵³ Der Gesang Christi ist nicht nur seine spezifische Verkündigung, wie sie in den Evangelien aufgezeichnet ist, sondern der geordnete Wohlklang des ganzen Alls, die „Harmonie der Welt“, er wird vom göttlichen Logos vorgetragen, der „Lyra und Harfe verschmähte, die leblosen Instrumente“ und dafür den Heiligen Geist nutzte, um alle Welt zu erfüllen.⁵⁴ Diese Form der antitypischen Gegenüberstellung hat offenbar überzeugt; Eusebius wiederholt sie über ein Jahrhundert später in seinem Panegyricus auf das dreißigjährige Regierungsjubiläum Kaiser Konstantins im Jahre 335 n. Chr. ohne große Veränderungen,⁵⁵ selbst das Stichwort *mýthos Hellēnikós* ist übernommen.

Wenigstens kurz muß man darauf hinweisen, daß diese entschlossene Uminterpretation mindestens auch eine jüdische Parallele, wenn nicht sogar einen jüdischen Vorläufer hat – bekanntlich ist die Chronologie der jüdischen Bibelillustrationen äußerst unsicher; erst aus der Spätantike liegen eindeutig datierbare bildliche Zeugnisse vor. Das bekannteste stammt aus Gaza und wird heute in einem schwer beschädigten Zustand im Israel-Museum in Jerusalem gezeigt. 1965 wurde es, an der Küste ca. drei Kilometer vor Gaza Stadt, von den damaligen ägyptischen Antikenbehörden in einer fünfschiffigen spätantiken Synagoge inmitten des Fischquartiers von Maiumas Gaza ausgegraben.⁵⁶

49 Clem. Al., *protr.* I 1,2 (GCS Clemens Alexandrinus I, 3,5-8 Stählin/Treu).

50 *Thrákios Orpheús Thráx* (GCS Clemens Alexandrinus I, 296,8 Stählin/Treu).

51 Clem. Al., *protr.* I 3,1 (GCS Clemens Alexandrinus I, 4,22-25 Stählin/Treu).

52 Clem. Al., *protr.* I 4,1 (GCS Clemens Alexandrinus I, 5,7-11 Stählin/Treu).

53 Clem. Al., *protr.* I 4,5 (GCS Clemens Alexandrinus I, 5,32 f. Stählin/Treu).

54 Clem. Al., *protr.* I 5,3 (GCS Clemens Alexandrinus I, 6,11-14 Stählin/Treu).

55 Eus., *laud.* 14 (GCS Eusebius I, 242,17-233,4 Heikel).

56 Asher Ovadiah: Excavations in the Area of the Ancient Synagogue at Gaza. In: IEJ 19 (1969), S. 193-198; ders.: The Synagogue at Gaza. In: *Ancient Synagogues revealed*, ed. by Lee I. Levine. Jerusalem 1981, S. 129-132; Othmar Keel/Max Küchler: Orte und Landschaften der



Orpheus/David (Fußbodenmosaik der Synagoge von Gaza, 508 n. Chr., Israel-Museum Jerusalem)

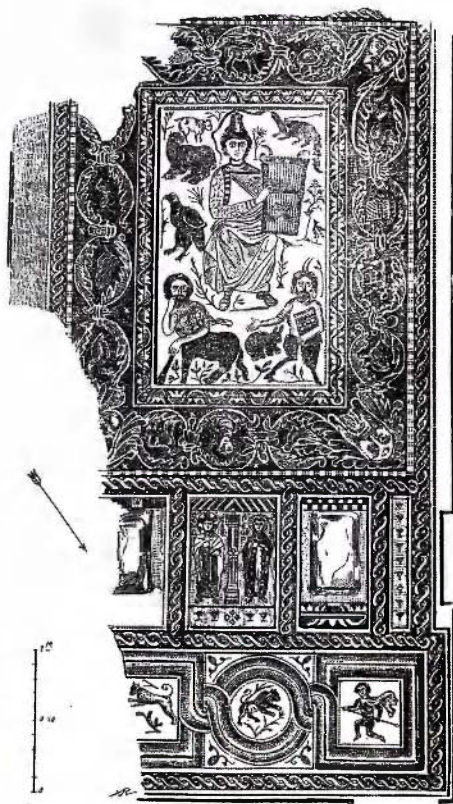
In der Mitte des Hauptschiffes lag ein Mosaik, das den biblischen König David in der Ikonographie des Orpheus darstellte, der vor den Tieren singt – dieses Motiv fand sich sowohl in privaten Häusern, wie uns beispielsweise eine Darstellung des späten dritten Jahrhunderts aus Tarsus zeigt (heute im Museum von Antakya; Inv. 10568/a), als auch in Kirchen bzw. Oratorien, wie sich an einem wunderschönen spätantiken Fußbodenmosaik aus Jerusalem nachweisen läßt, das im Jahre 1901 nördlich des Damaskustores ausgegraben und nach Istanbul geschafft wurde.⁵⁷

Bibel. Ein Handbuch und Studienreiseführer zum Heiligen Land, Bd. 2: Der Süden. Zürich u. a. 1982, S. 91-96; Henri Stern: Un nouvel Orphée-David dans une mosaïque du VI^e siècle. *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres* Janvier-Mars 1970, S. 63-79.

57 Klaus Bieberstein/Hanswulf Bloedhorn: Jerusalem. Grundzüge der Baugeschichte vom Chalkolithikum bis zur Frühzeit der osmanischen Herrschaft, Bd. 2 (TAVO.B 100/2). Wiesbaden 1994, S. 101 f. (Koordinaten 1716.1322; Literatur); Josef Strzygowski: Das neugefundene Orpheus-Mosaik in Jerusalem. In: *ZDPV* 24 (1901), S. 139-171 mit Abb. 4.



Orpheus und die Tiere (Fußbodenmosaik aus Tarsus,
Ende 3. Jh., Archäologisches Museum Antiochia/Antakya)



Orpheus und die Tiere (Fußbodenmosaik Jerusalem,
6. Jh., Archäologisches Museum Istanbul)

Hier lagern sich zu Füßen des Orpheus-Christus sogar ein Kentaur mit struppigem Haar und Bart sowie ein bocksfüßiger Pan mit Hörnchen und langen Ziegenohren. Zu den bildlichen Darstellungen existierten natürlich auch Texte: In zeitgenössischer Literatur, beispielsweise bei dem kaiserzeitlichen Rhetor Dion Chrysostomus, ist wunderbar beschrieben, wie Orpheus „Steine, Pflanzen und Tiere“ mit der Leier verzaubert bzw. betört (*kēlein*),⁵⁸ wobei die auf der göttlichen Inspiration beruhende *dýnamis* der Texte Homers für Dion die orphische Überwältigung sogar noch übertrifft.⁵⁹ Die Mosaiken im Hauptschiff der Synagoge von Gaza sind inschriftlich auf das Jahr 508 n. Chr. datiert. Interessanterweise trägt aber der Orpheus/David von Gaza, der eindeutig durch eine hebräische Beischrift zu identifizieren ist, keine phrygische Mütze mehr, sondern ein kaiserliches Diadem und ist außerdem auf einem Nimbus dargestellt (wie vereinzelt auf zeitgenössischen paganen Orpheus-Darstellungen).⁶⁰ Dies ist immer wieder als jüdische Reverenz gegenüber dem byzantinischen Kaiser interpretiert worden, der durch die Ikonographie als legitimer Nachfolger des Königs David vorgestellt wird.

Am interessantesten unter den von Leclercq gesammelten Materialien ist ein Berliner Siegelstein, der einen gekreuzigten Christus unter sieben Sternen und einem nach oben geöffneten Halbmond zeigt und die Aufschrift ΟΡΦΕΟΣ ΒΑΚΧΙΚΟΣ, *Orpheús Bakchikós* der zu Bacchus gehörende Orpheus, trägt (vielleicht auch zu lesen: *Orphéōs Bakchikós*).⁶¹

Die sieben Sterne symbolisieren vielleicht die an den Himmel versetzte Lyra,⁶² wobei offenkundig die Tradition unbekannt war, daß Orpheus die siebensaitige Lyra des Hermes auf neun Saiten erweitert hatte.⁶³ Aber wieso wird Orpheus gekreuzigt dargestellt? Liegt hier eine Korrektur der mythologischen Überlieferung vom Tod des Orpheus vor oder einfach das, was man gewöhnlich unter der Rubrik des spätantiken Alltagssynkretismus verbucht, oder vielleicht nur eine besonders raffinierte neuzeitliche Fälschung? Da das Stück, das 1904 aus dem Berliner Antiquarium in die damalige frühchristlich-

58 Dio Chrys., *or.* 53,8; vgl. auch *or.* XXXII 62-66 und Quintilian, *inst.* I 10,9, und die Menge der Belege bei Ziegler (1939), S. 1248-1251 [wie Anm. 43].

59 Dio Chrys., *or.* 53,7.

60 Stern (1974), S. 14 [wie Anm. 41], mit Hinweis auf R. Martin Harrison: An Orpheus Mosaic at Ptolemais. In: *Cyrenaica, Journal of Roman Studies* 52 (1962), S. 13-18; vgl. auch Klaus Wessel: Art. David. In: RBK I. Stuttgart 1966, Sp. 1145-1161, hier: Sp. 1160 f.

61 Museum für Spätantike und Byzantinische Kunst der Staatlichen Museen zu Berlin, Preußischer Kulturbesitz: Inventarband I, Nr. 4939; vgl. die Abbildung bei Leclercq (1936), Sp. 2753 [wie Anm. 40] mit Abb. 9249 (aus A. Boulanger: *Orphée. Rapports de l'Orphisme et du Christianisme* [Christianisme 10]. Paris 1925, S. 7; vgl. ders. 1925, S. 146). Für die Form *Orphéōs* als Genitiv vgl. *Anthologia Palatina* VII 571 (TuscBü II, 336 Beckby): *Orphéōs oichoménu tácha tis tôte léipeto Moísa*; und Lucianus, *astrol.* 10.

62 Ps.-Eratosthenes, *Katasterismoi* 24 (p. 30 Olivieri) und Ps.-Plut., *De fluviis* 3,4.

63 Vgl. Ps.-Eratosthenes, *Katasterismoi* 24 (p. 28,4-29,4 Olivieri).

byzantinische Sammlung übernommen wurde,⁶⁴ seit dem Zweiten Weltkrieg als verloren gelten muß, scheiden Untersuchungen am Material leider aus, und man muß sich für die Deutung auf Nachzeichnungen und Photos beschränken.



Orpheus Bakchikos (Gemme, unklare Datierung,
ehemals Staatliche Museen zu Berlin [Kriegsverlust])

Der Kegelstumpf aus Magneteisenstein hatte eine Höhe von 1,4 cm und einen Durchmesser von 0,9 cm der Grundfläche und wurde vielleicht ursprünglich als Anhänger benutzt. Die Form des Gekreuzigten und des Kreuzes, eine *crux immissa*, auf dem Stein sind merkwürdig und erst wesentlich später belegt.⁶⁵ Diese Probleme und die ungewöhnliche theologische Aussage des Steins haben immer wieder zu der Vermutung geführt, es handle sich bei dem verlorenen Berliner Stein um eine Fälschung.⁶⁶ Wenn man aber ernst nimmt, daß es in Paris in der Sammlung Pereire eine weitere sogenannte „magische Gemme“ mit einer in vielen Punkten vergleichbaren Kreuzigungsdarstellung gibt,⁶⁷ und

64 Fundgeschichte mit Literatur bei Peter Maser: Die Kreuzigungsdarstellung auf einem Siegelstein der Staatlichen Museen zu Berlin. In: RivAC 52 (1976), S. 257-275, hier: S. 257 f.

65 R. Zahn/J. Reil: ΟΡΦΕΟΣ ΒΑΚΧΙΚΟΣ. In: Anglos 2 (1926), S. 62-68 (mit einer Einleitung von J. Leipoldt).

66 Zahn/Reil (1926) [wie Anm. 65]; zuletzt Maser (1976) [wie Anm. 64]; Josef Engemann: Art. Glyptik. In: RAC XI. Stuttgart 1981, S. 270-313, hier: S. 294: „Den Argumenten von P. Maser gegen die Annahme der Echtheit dieser Gemmen ist nichts hinzuzufügen“ und Marcus Mrass: Art. Kreuzigung Christi. In: RBK V. Stuttgart 1995, Sp. 284-356, hier: Sp. 286. Anders Paulus Hinz: Deus Homo. Das Christusbild von seinen Ursprüngen bis zur Gegenwart, Bd. I Das erste Jahrtausend. Berlin 1973, S. 90-92 (mit Abb. 114/115).

67 Philippe Derchain: Die älteste Darstellung eines Gekreuzigten auf einer magischen Gemme des 3. (?) Jahrhunderts. In: Christentum am Nil, hrsg. von Klaus Wessel. Recklinghausen

wenigstens die Echtheit unseres Berliner Stückes einmal erwägt, dann ergibt sich eine durchaus stimmige Deutung. Entsprechend hat auch Otto Kern das Stück in seine Ausgabe der Orphiker-Fragmente unter die „Christiania“ aufgenommen.⁶⁸ Die (singuläre) Aufschrift des Steins, *Orpheus Bakchikós* bzw. *Orphéōs Bakchikós*, spielt wohl auf die Tatsache an, daß nach verbreiteter antiker Auffassung Orpheus als Begründer der Mysterien des Dionysos den gleichen Tod wie sein Gott erlitten habe (so jedenfalls die Formulierung des spätantiken Neuplatonikers Proclus⁶⁹) und also beide in ihre Glieder zerrissen und verstreut worden seien. Einen regelrechten Mythos von der Kreuzigung des Orpheus hat es, auch wenn Robert Eisler das behauptet hat,⁷⁰ sicher nicht gegeben: Der Berliner Stein wäre dann das einzige Zeugnis dieses Mythos, und das ist doch höchst unwahrscheinlich.⁷¹ Aber schon der stadtrömische Apologet Justin hat im zweiten Jahrhundert den Tod des Orpheus „durch Zerfleischung“ als dämonisches Plagiat der Kreuzigung Christi interpretiert⁷² und also beide Todesformen in Beziehung gebracht. Wenn auch ein antiker Steinschneider die Kreuzigung Christi und Orpheus zusammengebracht hätte, dann wäre dies ein Zeichen dafür gewesen, wie weit sich die schon bei Clemens von Alexandrien entfaltete Interpretation Christi als eines neuen Orpheus im Reich verbreitet hätte. Sicherheit ist allerdings im Blick auf die Echtheit des Berliner Stückes kaum zu gewinnen, jedenfalls so lange nicht, wie der Stein selbst nicht untersucht werden kann.

Der christliche Blick auf die Gestalt des Orpheus bietet auch ein schönes Beispiel dafür, wie Mythenkorrektur nicht verschleiert oder polemisch maskiert wird, sondern offensiv als Selbstkorrektur präsentiert wird: In einer spätantiken Apologie des Christentums, die vermutlich aus dem vierten Jahrhundert stammt und später dem kaiserzeitlichen stadtrömischen Apologeten Justin zugewiesen wurde, wird Orpheus mit Homer, Solon, Pythagoras und Platon unter die griechischen Lehrer gezählt, die „aus dem Geschichtswerk des Moses Nutzen gezogen [...] haben“ und daraufhin ihre bisherigen Ansichten über die Götter korrigiert hätten. So habe sich auch Orpheus vom „ersten Lehrer eures Polytheismus“ (*ho tēs polytheótētos hymōn [...] prōtos didaskalos*) zum

1964, S. 109-113 und Maser (1976), S. 263-266 [wie Anm. 64]. Auch für Maser ist das Pariser Stück ein Indiz möglicher Echtheit des Berliner Steins (ders. 1976, S. 263). Zur Kritik an den Hypothesen Derchains: Erich Dinkler: Das Kreuz als Siegeszeichen. In: ZThK 62 (1965), S. 1-20 = ders.: Signum Crucis. Aufsätze zum Neuen Testament und zur Christlichen Archäologie. Tübingen 1967, S. 55-76, hier: S. 75 f.

68 *Orphicorum Fragmenta*, coll. O. Kern, Berlin ²1963, Nr. 150, p. 46 (mit einer Zeichnung).

69 Procl., in *Plat. rep.* I (BiTeu I, 174,30-175,3 Kroll); vgl. Ziegler (1939), S. 1281-1293, bes. S. 1291 [wie Anm. 43].

70 Robert Eisler: Orphisch-dionysische Mysteriengedanken in der christlichen Antike (Vorträge der Kulturwissenschaftlichen Bibliothek Warburg 1922-1923, Nr. 2). Hildesheim 1966 (= Leipzig und Berlin 1925), S. 338.

71 Eisler (1966), S. 338 [wie Anm. 70].

72 Just., *dial.* 69,2 (PTS 47, 189,7 Marcovich) und *Iapol.* 54,6 (PTS 38, 109,22 Marcovich).

Verkünder des einen und alleinigen Gottes gewandelt.⁷³ Eine solche Bekehrung des Orpheus erwähnt auch schon reichlich hundert Jahre zuvor Clemens Alexandrinus in seinem *Protrepticus*: „Und der thrakische Weihepriester (*hierophántēs*), der zugleich auch ein Dichter war, Orpheus, [...], bringt [...] einen Widerruf (*palinōidian*), der die Wahrheit enthält“. Und wenig später: „So kam Orpheus mit der Zeit doch zu der Erkenntnis, daß er im Irrtum befangen war“.⁷⁴ Entstanden ist die Vorstellung von der Bekehrung des Orpheus aber wahrscheinlich gar nicht unter Christen, sondern vermutlich im Judentum, jedenfalls wird in den jüdischen pseudo-orphischen Texten aus späthellenistischer Zeit (auf die wir hier nicht ausführlicher eingehen können),⁷⁵ Orpheus als zum Monotheismus bekehrter Lehrer des Gottesglaubens und damit als klassischer Fall eines „Gottesfürchtigen“ dargestellt.⁷⁶ In Robert Eislers nicht unproblematischer großer Veröffentlichung über „orphisch-dionysische Mysteriengedanken in der Antike“ heißt das „eine [...] freche Geschichtsklitterung“. „Mythenkorrektur“ klingt zumindest freundlicher.⁷⁷

Die Überschrift des Abschnittes lautete: „Orpheus – christlich gelesen“. Eine ausführliche Rezeption und Korrektur des entfalteten Orpheus-Mythos kann man bei den christlichen Autoren nicht beobachten. Vielmehr werden lediglich bestimmte allgemein bekannte Topoi umgestaltet, rezipiert und der christlichen Theologie akkommodiert. Allenfalls die energische Ersetzung der thrakischen Hauptperson des Mythos durch einen Galiläer kann man als Mythenkorrektur bezeichnen. Warum wurde der Mythos nicht umfassender umgestaltet? Man muß befürchten, daß wenigstens die Theologen den „alten barbarischen Mythos“ nicht genügend ernst nahmen, um ihn durchgreifend zu rezipieren oder durchgreifend zu korrigieren. Einen eigenen orphischen *hierós lógos* bzw. einen pseudo-orphischen Hymnus haben die Christen jedenfalls – im Unterschied zu den Juden – nicht gefälscht, obwohl sie sonst in so vielen Punkten bei ihrer Lektüre der paganen Mythen die jüdischen Lesarten voraus-

73 Ps.-Just., *coh.* 15,1 (hier zitiert nach dem griechischen Lesetext von Christoph Riedweg: Ps.-Justin, Marcell von Ankyra? Ad Graecos de vera religione [bisher „Cohortatio ad Graccos“]. Einleitung und Kommentar, Teil II: Kommentar, SBA 25/2. Basel 1994, S. 550; vgl. auch die Kommentierung: Ders. 1994, S. 331 f.).

74 Clem. Al., *protr.* 74,3 (GCS Clemens Alexandrinus I, 56,14-16 Stählin/Treu) bzw. 74,5 (57,5).

75 Martin Hengel: Judentum und Hellenismus. Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2. Jh.s v. Chr. (WUNT 10). Tübingen ³1988, S. 299-307; Nikolaus Walter: Pseudo-Orpheus. In: JSHRZ IV/3, S. 230-232. (Exkurs: Orpheus im hellenistischen Judentum). Zu den Einwänden, die Riedweg in seinem Buch „Jüdisch-hellenistische Imitation“ gegen dieses Buch vortrug, hat sich der Autor in einer Rezension geäußert: Nikolaus Walter in: The Studia Philonica Annual 8 (1996), S. 177-185.

76 Walter: Pseudo-Orpheus, S. 231 [wie Anm. 75]; vgl. auch ders.: Der Torausleger Aristobulos. Untersuchungen zu seinen Fragmenten und zu pseudepigraphischen Resten der jüdisch-hellenistischen Literatur (TU 86). Berlin 1964.

77 Eisler (1966), S. 7 [wie Anm. 70].

setzten. Und auch die Mosaikleger haben ihre orphischen Bildmotive nicht durchgehend revidiert, sondern allenfalls in etwas ungelassenen Buchstaben „David“ oder „Christus“ über die traditionellen Motive geschrieben. Eine sonderlich durchgreifende Mythenkorrektur liegt also bei den antiken Christen nicht vor; bereits der Austausch der Hauptperson ermöglichte offenbar in vielen Situationen einen recht unbefangenen Umgang. Das ist zwar vielleicht ein etwas enttäuschender Beitrag des antiken Christentums zum Konzept der Mythenkorrekturen, aber vermutlich ein deutlicher Hinweis auf das Selbstbewußtsein antiker Christen.

3. Schlußbemerkungen

In einer Geschichte der Korrekturen des antiken Mythos spielen die antiken Christen sicher keine Hauptrolle – jedenfalls, wenn man nach ihrem Beitrag zur Korrektur paganer Mythen fragt.⁷⁸ Wohl intendiert Clemens von Alexandrien eine Korrektur der verderblichen Rolle der Sirenen – aber nur in einem einzelnen Werk und auch nur recht halbherzig. Wohl tauschen viele christliche Autoren die Hauptperson im Orpheus-Mythos aus, aber darin erschöpft sich dann auch schon die umgestaltende Aneignung dieses Stoffes. Ein anderer Eindruck entstünde, wenn wir den jüdisch-christlichen Mythos, wie er in der Bibel niedergelegt ist, in den Blick genommen hätten: Dann hätten wir christliche Theologen und Laien bis in die Gegenwart bei der Arbeit an der Mythenkorrektur beobachten können. Vielleicht ist sogar Rudolf Bultmanns radikales Programm der „Entmythologisierung“ der christlichen Verkündigung in Wahrheit ein besonders radikales Programm der Mythenkorrektur.

Sicher ist, daß die Christen die allgemeine Einstellung zum paganen antiken Mythos und den allgemeinen Umgang mit ihm stark verändert und insofern auch korrigiert haben. Was war aber die allgemeine Einstellung, was der allgemeine Umgang? Paul Veyne hat einmal die Frage gestellt: „Glaubten die Griechen an ihre Mythen?“⁷⁹ Das ist natürlich eine etwas schalkhafte Frage, denn man müßte den, der sie stellt, sofort rückfragen, wer eigentlich *die*

78 Ich verwende den Begriff „Mythenkorrektur“ hier in einem ganz strengen Sinne der expliziten Zurückweisung eines mehr oder weniger großen Details des mythologischen Handlungsstranges. – Die „unglaublichen Geschichten“ des Palaephatus aus klassischer Zeit korrigieren genauso explizit die mythologischen Überlieferungen: *hē dé alētheia hautē* („Die Wahrheit ist vielmehr folgende“) ist beispielsweise die Korrektur der Überlieferungen zum „hölzernen Pferd“ (§ 16) eingeleitet, und der „Mythos über Orpheus“ wird als *pseudēs*, lügnerisch, gekennzeichnet, bevor das Mythologem von den wandernden Bäumen (s. o. bei Anm. 43) korrigiert wird (§ 33; vgl. jetzt die zweisprachige Ausgabe von K. Brodersen: *Die Wahrheit über die griechischen Mythen*. Stuttgart 2002).

79 Paul Veyne: *Glaubten die Griechen an ihre Mythen? Ein Versuch über die konstitutive Einbildungskraft*. Frankfurt am Main 1987 (= *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes?* Paris 1983, übers. v. M. May).

Griechen sind, was der Ausdruck „*glauben*“ genau bezeichnet (wie übrigens der Autor auch sofort auf den ersten Seiten zugibt⁸⁰) und aufgrund welcher Quellenbasis man überhaupt eine solche Frage beantworten kann. Wenn Veyne recht hätte, daß die Griechen zwar ihre Mythologien für wahr hielten, aber nicht an sie glaubten, so wie wir an die Realitätsbezogenheit unserer Erfahrungen glauben, und demzufolge verschiedene Wahrheitswelten kannten, dann wäre die Veränderung, die das Christentum mit sich brachte, im Blick auf diese Mythen gar nicht so groß gewesen. Die christlichen Theologen verstärkten längst bestehende Bedenken gegen den Mythos und halfen doch durch ihre allegorischen Interpretationen, eine Wahrheitswelt für ihn zu bewahren, wenn sie ihn denn der Interpretation für würdig befanden. Vielleicht würde sich bei einer gründlichen Untersuchung zeigen, daß auch hier weniger Fragen der Religionszugehörigkeit als vielmehr Fragen der Bildung, des sozialen Standes und des philosophischen Hintergrundes für die jeweilige Haltung zum paganen Mythos einschlägig waren. Sicher ist nur, daß die jüdisch-christlichen Mythen nicht einfach an die Stelle der paganen Mythen traten. Die paganen lebten weiter, und einzelnen christlichen Mythen wurde seit dem Ausgang der Spätantike ein deutlich höherer und politisch abgesicherter Autoritätsgrad zugemessen, als dies in den meisten Zeiten der Antike vorher der Fall war. Vermutlich erfaßt man das Thema christlicher Mythenkorrekturen nur dann vollständig, wenn man diese Veränderungen der *Funktion* des paganen Mythos in den Blick nimmt, von der anfänglichen gnostischen Romanze zwischen Christentum und paganem Mythos bis hin zum abgeklärten poetischen Umgang eines Ambrosius von Mailand. Kurz gesagt: Unter der Überschrift „Mythenkorrekturen“ könnte man das ganze Problem der „Inkulturation des Christentums“ von der Antike bis in die Gegenwart thematisieren⁸¹. „Odysseus und Orpheus christlich gelesen“ wäre unter dieser Optik der Titel einer umfassend angelegten Kulturgeschichte.

80 Veyne (1987), S. 11 f. [wie Anm. 79].

81 Christopher H. Grundmann: Art. Inkulturation I. Religionswissenschaftlich. In: RGG⁴ V (2001), Sp. 144-146 (Lit.).